

宮澤賢治論

——宮澤賢治の宗教的宇宙について——

岡屋 昭雄

はじめに

今回は、賢治の宗教的世界・宇宙を明確にすることを目的とした。つまり、作品に見る賢治の宗教的宇宙・世界と、彼が具体的な生活でどのように宗教的な行動をとったのか、を峻別することが重要であるとの思いを抱懐しつつ、賢治の童話・短歌、あるいは、心象スケッチと呼ばれる詩の数々を読み深める回数がふえてくれば来る程に疑問を感じるようになった。

確かに、大正十（一九二二）年一月二十三日、賢治は突如として家出をした。理由は、宗教上のことで父親・政次郎と対立したためで、時に賢治二十五歳であった。当時、賢治は狂信的ともいってよい程の法華経の信者であり、大正九（一九二〇）年十月「国柱会」という宗教的団体に入会し、日蓮上人が鎌倉幕府によって処刑され

かかった、「龍ノ口法難」の日の十月二十三日には、法華経を唱えつつ、花巻の町中を歩き回って布教に務めたほどに熱心であった。

しかし、賢治の生家は花巻にある浄土真宗・安浄寺の檀家であり、父の政次郎は花巻仏教会の世話人を務めるほどの熱心な「念佛者」でもあった。したがって、父・政次郎が自分が信奉する浄土真宗から、賢治が熱い思いをもって日蓮宗への改宗を迫ってもおいそれと改宗できることではなかった。にもかかわらず、賢治の死後、父親・政次郎は、日蓮宗に改宗しているのである。この選択は父・政次郎にとっては万感の思いが溢れた筈である。

ところで、賢治の宗教的世界を醸成するために父親政次郎の影響があったのは周知の事実である。明治三十九（一八九〇）一（一九〇七）年の二回、花巻市西北郊外にある大沢温泉で開かれた「花巻仏教夏期講習会」に参加し、そこで仏教に眼が開かれることになる。つまり、賢治が十一歳、十二歳の時である。ここで問題と

したいのは幼児の体験であれば、その影響は強く、精神の基軸に残り続けることにもなる。ちなみに『**暁烏敏全集 別巻**』（**暁烏敏全集刊行会** 一九七八年二月）の『**暁烏敏年表**』によれば、明治三十九年七月十一日から八月十三日まで「**東北行**」と題して（**塩釜 松島 花巻・宮沢政次郎方・宮沢直治方 盛岡 浄法寺・小田五郎方 花巻・宮沢直治方 大沢温泉 帰洞**）と記されている。栗原敦の編注になる宮沢政次郎の**暁烏敏の書簡集**によれば、明治三十九年八月十三日、夕刻の六時三十分**に花巻に到着**したことになる。

その後、**県立盛岡中学校（旧制）**に入学してからは、本格的な岩手登山や短歌創作に没頭し、**盛岡中学校**四年生の賢治の十六歳の夏、**浄土真宗の島地大等の法話を「盛岡仏教夏期講習会」**において開いたことから、ふたたび**仏教信仰**に身をおくようになる。この年の十一月三日、父への十月の**金銭計算報告**と共に「**小生はすでに道を得候。歎異抄の第一頁を以て小生の全信仰と致し候**」との手紙に**堅い決意**を書き記す。その第一頁とは、「**弥陀ノ誓願不思議ニタスケマイラセテ往生ヲバトグルナリト信ジテノ念仏マフサントオモヒタツココロノオコルトキ スナハチ撰取不捨ノ利益ニアツケシメタマフナリ弥陀ノ本願ニハ老少善悪ノヒトヲエラバレズ タゞ信心ヲ要トストシルベシ ソノユヘハ罪惡深重 煩惱熾盛ノ衆生ヲタスケンガタメノ願ニマシマス シカレバ本願ヲ信ゼンニハ他ノ善モ要ニアラズ念仏ニマサルベキ善ナキユヘニ悪ヲモオソルベカラズ 弥陀ノ本願ヲサマタグルホドノ悪ナキユヘニト云々**」であり、「**阿弥陀如来を信じて念仏に専心する**」ということであり、**阿弥陀如来にお**

任せるということになり、自らを空にして**阿弥陀仏**におすがりするという**伝統的な仏教信仰の姿勢**であった。

この時の心境の変化は、この夏、**盛岡中学校（旧制）**の修学旅行によるものであった。行程は、**盛岡から北上川を下って石巻・松島へと出るコース**であり、**松尾芭蕉の『おくのほそ道』の逆のコース**といってよかった。この時、初めて賢治は海を見たという。この時の体験は、賢治に**宇宙の存在**と、そして**いのちと時との永遠**というテーマを感じさせずにはおかなかった。

賢治は、**三陸のリアス式海岸の砂浜**に立ち、「**天末線**」という所の水平線が丸く**圍繞**して見える太平洋の海に接したのであった。このときの心の顛動は、**帰路に立ち寄った平泉中尊寺の金色堂の主題**として述べる「**阿耨多羅三藐三菩提**」（**アノクタラサンミヤクサンボダイ**）のことばとともに、賢治の精神の中枢に**信仰と死生観**の課題として残されるのである。「**阿耨多羅三藐三菩提**」とは、**サンズリクット語**で**仏陀が到達した至上の悟りの境地**を指すものであり、「**阿耨達池**」とは、その悟りの**根源の池**——**ヒマラヤ山脈の山上**にある**至上湖**であり、**サンズクリット語**で、「**無熱・透明・清涼**」の**自然環境**を意味するという。賢治の「**阿耨達池幻想曲**」を紹介し、その表現にある**背後にある世界・宇宙を問題**としたい。

こけもの暗い敷物

北拘廬州の人たちは

この赤い実をピックルに入れ

空気を抜いて瓶詰にする

どこかでたくさん蜂雀（ハニーバード）が鳴くやうなのは
たぶん稀薄な空気のせいにながひない
そのそらの白さつめたさ

……辛度海から、あのたよりない三角州から

由旬を抜いたこの高原も

やっぱり雲で覆はれてゐる……

けはしく繞る天末線（スカイライン）の傷ましき

……たゞ一かけの鳥も居ず

どこにもやさしいけだもの

かすかなけはひもきこえない……

どこかでたくさん蜂雀の鳴くやうなのは

白磁器の雲の向ふを

さびしく渡った日輪が

いま尖尖の黒い蔽菌の向ふ側

……摩羯大魚のあぎとに落ちて……

虚空に小さな裂罅ができるにさういない

……その虚空こそ

ちがった極微の所感体

異の空間への媒介者……

赤い花咲く苔の氈

もう薄明がぢき黄昏入り交られる

その赤ぐろく濁った原の南のはてに

白くひかつてゐるものは

阿耨達、四海に注ぐ四つの河の源の水

……水ではないぞ 曹達か何かの結晶だぞ

悦んでゐて欺されたとき悔やむなよ……

まっ白な石英の砂

音な湛えるほんたうの水

もうわたくしは阿耨達池の白い渚に立ってゐる

砂がきしきし鳴ってゐる

わたしはその一つまみをとって

そのの微光にしらべてみやう

すきとほる複六方錐

人の世界の石英安山岩

流紋岩から来たやうである

わたくしは水際に下りて

水にふるえる手をひたす

……こいつは過冷却の水だ

水担当官なの……

いまわたくしのでのひらは

魚のやうに燐光を出し

波には赤い条がきらめく

つまり、ここに表白されている賢治の心象スケッチが見られるので

ある。「赤い花咲く苔の氈／もう薄明がぢき黄昏に入り交られる／

その赤ぐろく濁った原の南のはてに／白くひかつてゐるものは／阿

耨達、四海に注ぐ四つの河の源の水／……水ではないぞ 曹達か何

かの結晶だぞ／悦んでゐて欺されたとき悔やむなよ……／まっ白な石英の砂／音なく湛えるほんたうの水／もうわたくしは阿耨達池の白い渚に立つてゐる／砂がきしきし鳴ってゐる」の表現からも分明の如く賢治は、風景の彼方に異界、つまり浄土を望見しているのである。また、「どこかでたくさん蜂雀の鳴くやうなのは／白磁器の雲の向ふを／さびしく渡った日輪が／いま尖尖の黒い黴菌の向ふ側／……摩濁大魚のあぎとに落ちて……／虚空に小さな裂罅ができるにさういない……その虚空こそ／ちがった極微の所感体／異の空間への媒介者……」と、雲と日輪の織りなすドラマの向こう側に美しく、かつ嚴肅な異界を確かに見ているのである。しかも「虚空」をちがった極美の所感体と感じつつ、異の空間への媒介者と認識しているのである。したがって、賢治の心性として自然を通して宗教的な世界を認識し、宗教的な体験をする場所として認識しているのである。中沢新一は、その著『森のパロック』（せりか書房 一九九二年十月）に、死の領域と生きている世界とを区別することはできないとの示唆的な発言を南方の手紙を使いつつ次のように述べる。

仏典の『涅槃経』に、「この陰滅する時かの陰統いて生ず、灯生じて暗滅し、灯滅して闇生ずるがごとし」と説いてゐるのは、もちろんごぞんじだろう。ここに説かれているように、生命といふのは、ひとつのきわめて微小な光のまたたきのようなものなのだ。それは、はじめりもない過去から、一度もとぎれることなく流れつづけている、巨大な不思議を内蔵したひとつの連続体の中

に、またたきあらわれる現象にすぎない。その連続体の微小などこかに、生命が小さな灯火としてまたたきでると、そのあかりで暗が消滅する。また逆に、生命というちっぽけな灯火がずっと消えると、それは同じ場所で、同じ時間に、闇が生まれたことになる。灯火と闇は、背中合わせになっていて、「巨大な不思議の連続体」からみれば、ひとつの現象のしめす、ふたつの顔にすぎないのだ。それは、たとえていえば、こんなものか。「……有罪の人が死に瀕しおると地獄には地獄の衆生が一人うまるることを期待する。その人また氣力をとり戻すと、地獄の方では今生まれかけた地獄の子が難産で流死しそうだともめく。いよいよその人死して、眷族の人々が哭き出すと、地獄ではまず無事で生まれたといきまく」（岩田準一宛書簡）

つまり、南方が述べるように、生と死は背中合わせであり、ひとつの現象の示す二つの相であるとの把握が求められるのである。したがって、生とか死とかいつているものの奥にさらに深いなものか、があるとの認識が必要不可欠であり、その何物かを仏教では「秘密の連続体」とか「ダルマカーヤ」とかいうのである。このように検討を加えて行けば、『春と修羅』第一集の「序」の冒頭部分が想起される。

わたくしという現象は
仮定された有機交流電燈の
ひとつの青い証明です
（あらゆる透明な幽霊の複合体）

風景やみんなといつしよに

せはしくせはしく明滅しながら

いかにもたしかにともりつづける

因果交流電燈の

ひとつの青い証明です

(ひかりはたもち その電燈は失はれ)

つまり、賢治の『春と修羅』の「序」の主張と、南方の主張が同じ基盤であることはもとより、その主張が、『涅槃経』に淵源をもっていることである。したがって、西田幾多郎のいうような「一即多」の宇宙であり、「生死一如」の世界に帰着するのである。

以上、賢治の作品に見る宗教的世界と生活面における宗教的世界を峻別して考察すべきだとの考えを持つのであり、わけても、自然との交流・交歓を通して宗教的世界を深化・発展させたことを主要には主張したいと考える。

一 賢治の宗教的世界・宇宙にかかわって

中沢新一は、「粘菌とオートポイエーシス」において、マンダラの二つの種類を次のように紹介する。

マンダラには、ふたつの種類がある。ひとつはニルヴァーナ・マンダラであり、もうひとつはサンサーラ・マンダラと呼ばれている。ニルヴァーナ・マンダラは、私たちやこの地球上に生息している、すべての生命が触れることのできない、絶対的な「外」

を開き、あらゆるマンダラだ。ここには、生命ということすら存在していない。当然のことながら、そこには死もない。ニルヴァーナ・マンダラに「集合」している力は、いかなる意味でも境界をつくりだすことがない。境界がないから、そこには内部も外部もない。そのため、ニルヴァーナマンダラは、自己もなければ、世界もないのだ。

熊楠は、大日如来を、そういうニルヴァーナ・マンダラとして描いている。彼は、大日如来の大不思議は人智ではとらえることが不可能だと語っているが、じっさいにそれは、いかなる生命のシステムによっても、触れられることが不可能な、絶対的な「外」をしめしていることになる。オートポイエーシス論に結晶化された、西欧的な生命論では、生命システムにとって絶対的な「外」がない、あるいは不可能であるという点が強調されるが、おもしろいことに、仏教のようなアジア思想では、サンサーラ(輪廻)にあるすべての生命システムには、そのシステムの絶対的な「外」であるニルヴァーナ・マンダラに触れることができないうと断定しながら、同時に、生命システムにはそのような「外」にむかって、自己を開いていく可能性が閉ざされてはおらず、とくに、人間として実現されている生命システムにはそのような「開け」が、つねに可能性としてあたえられ、「開け」にむかったそういう「道」を歩んでいくことが、生命システムに豊かさをもたらす、と語られている。

ところがこのニルヴァーナ・マンダラは、生物的生命の中に

「堕ち込んだ」瞬間から、サンサーラ・マンダラに変貌する。ほ乳類ならば、母親の胎内で受精がおこった瞬間からサンサーラ・マンダラの活動が始まるのである。このマンダラの土台となるものは、アーラヤ識と呼ばれている。それは、生命システムの意志と表現することもできる。そこには、自己というものを形成し、その自己を維持しようとする、強力な意志が内蔵されているのだ。アーラヤ識は、みずからに内蔵された潜勢力によって、自己の形成をはじめめる。自己の境界が、これまたアーラヤ識みずからの力によって、つくりだされてくる。それと同時に生命システムにとっての外部が、生まれてくる。しかし、この外部は生命システムに内蔵されてあるアーラヤ識の自己組織活動によって、かたちづくられてきたものであるから、いわば「幻影」として、つくられていく。だから、生命には、ほんとうの「外」はないのである。^四

つまり、熊楠は、大日如来をニルヴァーナ・マンダラとして描いているという。そして、サンサーラ・マンダラは、生物的生命の中に「堕ち込んだ」瞬間から、サンサーラ・マンダラに変貌するというのである。マンダラということばは、ひとつには「本質を集めたもの」という意味を担っている。このことばは、生命体であるサンサーラ・マンダラではあらゆるものが本質的な関連のもとにある、という意味を持っているのであり、空間の中にあらわれて、おたがいの関連を失った状態ではなく、生命システムをかたちづくるすべ

る。中沢も述べるように「マンダラには大きさが無い。宇宙大であることができると同時に、原子のように小さくもなれる」との仏教のことばを引用する。ここで中沢が強調しているのは、「ところが、マンダラにはもうひとつ、中心と周縁という意味がある。これは空間的な中心／周縁という意味はもっていない。生命論化されたマンダラでは、それはむしろ生物の個性性にかかわっている。サンサーラ・マンダラは自己とその維持への意志を内蔵した、アーラヤ識を土台にしている。生命体は自己に執着している。そのために、それは自己の境界をつくりだそうとする。中心と周縁をもったトポロジィとしてのマンダラは、生命体におけるこの事態を表現しようとしているのだ。」^四ということである。つまり、中心と周縁をもつことによって生命体は、自己に執着するが故に、自己の境界をつくりだそうとするというのである。しかしながら、中沢も述べるように、「マンダラとしてつくられている生命の本質をとらえるのに、因果論は不完全である。マンダラとしての生命システムは、全体がおたがいに本質的なつながりをもって、活動している。だから、そこにおこるどんなことも、ほかと多次元的なつながりをもってしまっている。ひとつの出来事は、重層的な変化を生み出していく。またどんな変化も、複数の出来事を巻き込みながら、進行していく。つまり、ものごとは因果ではなく、縁によってかたちづくられていく。こういう変化が、マンダラの全域でたえまなくおこっているのだ。それによって、生命は、つねに『途上』にあることができるわけだけれど、そのたえまない変化と生成は、つねに複雑なネット

ワークをなすマンダラの全体構造を巻き込みながら、おこなわれている。もしも、そういう全体的プロセスを、因果論によって理解できたとすると、それは残念ながらひとつの理論的なフィクションでしかないのだ。マンダラにおこることを、決定することは、誰にもできない。神にさえ、それはできない相談だ。」と、マンダラとしての生命システムは、因果論ではなく、宗教でいうところの「縁」によってしか解釈してはならないというのである。近代科学が因果論でしか解釈しえなかった愚を批判する。

ところで、筆者がふたつのマンダラに拘った理由は、賢治の詩・和歌・俳句・心象スケッチ・童話等に描かれている自然の根源にあるのは、賢治は自然にかかりつつ、マンダラを見ており、その体験そのものが宗教的体験に他ならないことを主張したいが故である。梅原猛は、『森の思想が人類を救う』（小学館 一九九五年四月）の「ふたつの思想——平等と再生」と題して次のように示唆的なことを述べる。

まず第一点は生きとし生けるものはみんな平等であり、同じ生命である、この考え方が基本です。だから熊も人間も同じ生命で、同じ魂をもっている。たまたま熊はこの世へみあげをもってきたにすぎない。つまり熊は仮装してこの世にあらわれたのだ。熊ばかりかこの世に存在するすべてのものは、みあげをもってあらわれたのだ。木も同様にみあげをもってこの世にあらわれたのです。木の緑も熊の身と共に人間に送るみあげなのです。だからアイヌの人たちは木を一本伐るたびに祈りを捧げる。「あなたの

命を私にください。私が生きていくためにあなたの命が必要なのです。どうか命をください。そのかわり、きちんと霊を送ります。」と祈るわけですね。アイヌ文化においても縄文文化においても、とくに木の生命はすべての生命の中心になっているようです。日本の信仰の基本も木の崇拜であり、日本の神道の基本は生命の崇拜である。そしてすべての生命は平等であって、人間だけが尊いという考え方はない。とくに木の命は私たちの生命のシンボルである。そういう考え方が一つの世界観としてあると思います。

第二点は、死んでも必ず再生してくるという、生死の循環の考え方です。死ぬと人間のみならず、すべてのものは魂が肉体から離れてあの世へいく。肉体はどうでもいいのです。だから、昔はその辺りに屍を放っていた。それは屍は魂の抜けた殻にすぎないからです。そしてこの世にいる人々は、魂をきちんとあの世に送らなければなりません。だから葬式がたいせつなのです。日本の仏教は葬式仏教だという。これはなにも悪いことではない。日本人はずっと昔から、葬式はたいせつにやってきました。それは魂をあの世へきちんと送らなければなりません。あの世に送るといえるのはどういふことかという、また生まれてくるということです。あの世へいけないと再生できない。いちばん困るのは、魂がこの世に執着してとどまろうとすることです。これでは流通機構がストップしてしまう。霊がこの世にとどまる、これが一番恐い。これが怨霊です。(以下略)

つまり、上掲の梅原の指摘は、縄文時代の日本人の信仰形態であったというのである。賢治の精神の基底にもこの思想は豊かに流れていることを理解することは容易である。例えば、「どんぐりと山猫」は生前刊行の唯一の童話集『注文の多い料理店』の冒頭に位置づけられており、初版本に（一九二二・九・十九）の日付が記されている。が、それは、第一稿の成立年月日であろう。一郎という少年が山猫からどんぐり裁判の案内を貰う。それに応じて出かけて行き、「このなかでいちばんばかで、めちやくちやで、まるでなつてゐないやうなのが、いちばんえらい」との名判決を言い渡す。この名判決を巡って、法華文学とか、デクノボー礼賛とか、作品の主題を法華経に無理に結び付けた解釈が多かった。筆者は、少年である一郎は、まだ大人の社会に組み込まれていない、純粹無垢性に依拠する神話に登場する価値観を転倒させる役割を担ったトリックスター⁽⁴⁾である、と捉えるのであり、古びた秩序を活性化するためには、原初、つまり、秩序が創生される原点に回帰することは社会の秩序が、そこに住む人間の生き方にかかわって重要となる。したがって、社会の枠組みを活性化させるためには、トリックスターのな役割は是非とも必要となる。つまり、賢治は、古い価値観に依拠するのではなく、価値観を逆転しているのであり、それを評価すべきである。最後の場面の「それからあと、山ねこはいといふはがきはもうきませんでした。」ということは価値観を逆転したが故にも二度と一郎は価値観を逆転することは出来ないということを知っていなければならぬのである。

また、「風の又三郎」の世界も、「疾中」詩編にうたわれている〈風〉が、間接的に影を落としており、子どもから大人への移行行きを示す、つまり換言すれば、幻想の時代から意味の世界へのイニシエーションが描かれているのであり、自然と人間との豊かな交歓・交流が底流にあることである。「なめとこ山の熊」の小十郎のように殺生しなければ生きて行けない因果な商売をせざるを得なかった、その悲哀の切なさを読者はまざまざと胸に刻みつけるであろう。自らの出生について日蓮は、後年（五十一歳の時）「貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅（漁師）が家を出たり」（『佐渡御書』）と述べるが、旃陀羅（センダラ）というのは殺生によってしか生活の生業を立てることのできなかった漁夫や猟師を指して呼んだ蔑称であるが、日蓮はあえて旃陀羅に自分の身を置くことによって厳しく自己を省察するのである。賢治も日蓮が主張したような旃陀羅を意識して書いたものと思われる。つまり、賢治にとっては、農民であり、猟師であったのであり、自分が作中の人物として造形した小十郎にその苦悩を背負わせたのである。

ところで、坂井健は、「宮沢賢治にみられるエコロジカルな発想の基盤とその問題点——唯物論と生命思想そして浄土真宗と日蓮宗の間——」に、賢治が浄土真宗のお坊さんに批判の眼差しを向けている、と次のように述べる。

「穂吉」は、もちろん梟であるから、生あるものを殺して食べていただろうが、信心深く、梟の坊さんの説教を熱心に聞く子供であった。それにもかかわらず、この災難である。坊さんとて

も、この不条理に気づかぬはずはない。自分自身の教えにふと疑問を抱いたのではなからうか。

ともあれ、この物語は、「穂吉」の信心による三尊の来迎によつて、一種のハッピーエンドを迎え、信仰の尊さが強調されるわけだが、そのような物語の中でさえ、批判的な視線が浄土真宗（と思われる）坊さんに注がれているのである。

つまり、坂井が取り上げた作品「二十六夜」は、賢治の生前には発表されていない。現存する原稿は、大正十二年頃の執筆と推定され、原稿用紙で四十五枚分。表紙には中央に藍インクで題名が記され、右上方に赤インクで大きく「どうもくすぐつたし」と書かれている。清書後、二回にわたつて、加筆された手入れ稿が現存している。「二十六夜」は、賢治の童話のなかでも、「ひかりの素足」と同様に仏教色が濃厚であり、原稿の表紙に「どうもくすぐつたし」と書かれている記述は、仏教的な色彩があまりにも濃厚であるが故に、「仏教文学」として見られた場合、その素材が十分に昇華できていないことに対する恥じらいの感情が強かったものと思われる。梟の「穂吉」という名前も、梟の鳴き声から命名されたものである。徳の高い梟が、若い梟に説教をするという発想は、「法華経」譬喩品第三に誰でもが仏になれる可能性を、即ち仏性を持っていることを説いている。これに感動した賢治が取り上げたものである。つまり、誰もが仏になれる可能性と、全ての存在するものが仏性を持っていることになる。この作品では、梟や鴉等の肉食をする鳥が、その罪業から如何に解脱できるのか、が描かれるのである。

梟が罪もない小鳥や、小動物や蛤等の生命を奪つて自分の生命を養っている、その罪深い梟が、今度は人間の捉えられて穂吉のように生命までも奪われてしまう悪因悪果の輪廻をどのように脱出できるのか、が大きな問題となる。「二十六夜」では、罪業の深さが繰り返し述べられているが、具体的な解脱の方法は説かれてはいない。

穂吉は幼少であるにもかかわらず、熱心にお経を聞き、説教を聞いたが故に人間に捉えられ、脚を折られるとの悲運にあいながらも、やがて、疾翔大力に導かれて浄土菩提を得たのである。「よだかの星」のよだかは自力で修羅の世界を脱出する。それとは対照的に穂吉は浄土真宗的な他力本願によつて解脱する。それに対して人間の子供は、梟にも劣る存在として描かれる。疾翔大力の由来は、「本生譚」（ジャータカ）からであることはいまでもないであろう。

「本生譚」では前世、釈迦は菩薩であり善行によつて仏になったといわれる。「二十六夜」では、疾翔大力は過去世では雀であったことが語られるのも、釈迦のことが心に深く存在していたからに他ならないであろう。「本生譚」にはかの有名な「捨身飼虎」の逸話もある。このように見て来れば、浄土真宗のお坊さんを批判しているとは把握できないのであり、確かに、「農民芸術の興隆」では、「宗教は疲れて科学によつて置換され 然も科学は冷たく暗い」に（見えざる影に威嚇された宗教家 真宗）とあり、「いま宗教家芸術家とは真善美若くは美を独占し販るものである」には（よくその人の声を聞け 偽の語をかぎつけよ 大谷光瑞云ふ 自ら称して思想家なりといふ 人たれか思想を有せざるものあらんや）と浄土真宗に

批判的なことを述べる。「暁烏敏全集 第二十一卷」（涼風学舎 一九七六年七月）は、「幼少年時代」から「明治の終末」迄の暁烏敏の印象に残った出来事が日記風に、あるいは、随筆風に、さらには、丹念な記録風に綴られる。そのなかに、「真宗第一中学寮騒擾事件」「大谷派宗制改革運動」等の題目の箇所に見られるように仏教のお坊さんらしくない行動に触れて義憤の思いの文を書き綴っている。暁烏敏は、賢治の父親・政次郎の家にもしばしば訪れていることから賢治も、浄土真宗のお坊さんの墮落ぶりを聞き及んでいたと思われる。

翻って、大正三（一九一四）年四月、賢治十八歳の時、以前から悪かった鼻の手術のため盛岡の岩手病院に入院する。手術後発熱し、発疹チフスの疑いがあるといわれる。父親政次郎も看病していたが自分も発熱し一ヶ月病床の人となる。このことの負い目が賢治につきまとうようになる。そして、このことが解決するのは、賢治の臨終の際であった。

賢治の高熱も続いている間、ある夜不思議な夢を見た。「真つ白なひげをはやし、白いきものをきた岩手サン（岩手山の山神）がお出になったす。手にもった剣でおれははらをうんと刺されたもす」と母に告げたという。それから不思議と熱は下がったといわれる。

したがって、賢治の宗教的宇宙・世界は、「銀河鉄道の夜」にも見られる如くキリスト教にも及んでいることである。当時、アメリカ合衆国マサチューセッツ州沖でタイタニック号が氷山に激突して沈んだ時、老人や子どもを救命ボートに乗せ、大人達は言語は違

え、同じ賛美歌を歌いつつ船と運命を共にした美談が世界中で紹介され、賢治もそのことにいたく感激し、そのことを「銀河鉄道の夜」の中軸に据えたといわれている。他人の幸福のためには自分の命の犠牲をも厭わない、つまり、自己犠牲・献身の思想に彩られた歎の伝説もそうである。賢治の作品に見られる宗教的宇宙・世界は頑なに一宗派に拘らないところが特色であり、自然と交流し、宇宙と交歓しつつ、自然との交歓・交流によって宗教的世界を深めているのである。勿論、経文を読み、震えるような感動を受けたといわれる、あるいは、自然との交流や交歓による宗教的宇宙・宇宙を深めていく、それを確認し、確かなものにするために作品化するという営為がなされたと把握できるのである。わけても、大正十一年十一月二十七日、妹とし子の死によって惑乱状態に陥り、その状況が七ヶ月も続き、その精神的危機を脱するために北への旅が決行される意味は大きいのである。

二 賢治の宗教的宇宙と世界の特徴

賢治の宗教的宇宙の形成にかかわって花巻農学校の同僚であった白藤慈秀は、賢治の宗教的世界の形成に向けて示唆的な発言を次のようにする。

学問では、歯も立たないので、私は、宗教のことでは、よく議論しました。（森注・白藤氏は、東本願寺派の布教師もしたことがある仏教の方の専門家。）宮沢さんは、宇宙そのものが、仏の

姿といえます。私は観念や理性では、仏といわれてもピンとこない、人格化したアミダ様がほしいのですといいました。アミダ様を、みとめるか、みとめないか——宮沢さんは、お父さんとも大分議論されたものらしく、私は、哲学的理性的な仏とちがう、つめたくない仏がほしいといえますと、宮沢さんは、「白藤さん、あなたは宗教家にならないで下さい。宗教を売って歩く宗教家にはならないで下さい。」といわれました。(傍線筆者)

すなわち、筆者が注目するのは、賢治の宗教観の根底にあるのは、空海の宗教と同様な太陽信仰、つまり自然信仰とも呼ぶべきものであることである。空海は太陽の顕現でもある大日如来を中心に据える。したがって、賢治の宗教観は、自然を通して見えるもの、つまり、仏の顕現として立ち現れるものでなければならないのである。「宇宙そのものが、仏の姿である。」と断定的にいえるのである。さらに、賢治は、科学と芸術と宗教とが互いに相矛盾しないことを基底の思想として持っていることが分かる。堀籠は、「宮沢さんの信仰の深さや気持ちがあんまりへだたりすぎていて、むしろ恐ろしかったのです。」と述べていることにも通じており、賢治の抱懐せる宗教はみんなの幸福を実現するためには自己を犠牲にしてまでももの献身的な姿勢を指すものと思われる。そのことはめくらぶどうが虹に向かつて叫ぶ、「いいえ、私の命なんか、なんでもないのです。あなたが、もっと立派におなりになる為なら、私なんか、百んでも死にます。」の行動に堀籠がついていけないということにもなる。つまり、利他の菩薩行と呼んでもいいのである。「夜の湿

気が風とさびしくいりまじり／杉ややなぎの林はくろく／空には暗い業の花びらがいつぱいで／わたくしは神々の名を録したことからはげしく寒くふるへてゐる／ああたれか来てわたくしに言へ／「億の巨匠が並んでうまれ／しかも互いに相犯さない／明るい世界はかならず来る」と／……遠くでさきがないてゐる／夜どほし赤い眼を燃して／つめたい沼に立ち通すのか……」のさきは賢治自身であることが分れば、賢治についていけないのは堀籠のみならず、我々自身もまた苦惱せざるを得ないのである。「虔十公園林」に登場する虔十は、森や林と交信できるのであり、虔十は眼の前の利益や名譽を峻拒し、「ぶなの葉がチラチラ光るとき」嬉しくて嬉しくて一人笑いをこらえ、「いつまでもいつまでも」木を見上げてたつのであり、そこに虔十はニルヴァーナマンダラからサンサーラマンダラを見ていたことになる。「虔十公園林」の最後にある「あ、全くたれがかしこくたれが賢くわかりません。たゞどこまでも十力の作用は不思議です。」と追懐し、植物と対話できる能力も「十力の作用」である。そして「鹿踊りはじまり」では、山の野原に吹く風が、「だんだん人のことばに聞こえ、」て来るのであり、鹿踊りの「ほんたうの精神」を語るのである。そして鹿の「風にゆれる草穂のやうな気もち」が波になつて伝わり、鹿のことばが聞こえて来るのである。以上のように見れば、我々が自然に畏敬の念を持ち、その玄妙さに感嘆し、その世界を共有できれば、仏が自ずから見えて来るのである。さらには、嘉十は鹿と一体となっていることにも着目したい。このことは、対象と一体化することによって

のみ、自己と対象が心からつながることのできるようになるのである。

次に「青森挽歌」の最後の場面を問題として取り上げる。「へみんなむかしからのきやうだいなのだから／けつしてひとりをいのつてはいけない」／ああ わたくしはけつしてそうしませんでした／あいつがなくなつてからあとのよるひる／わたくしはただの一どたりと／あいつだけがいいところに行けばいいと／さういのりはしなかつたとおもひます」に込められた賢治の想いの根源に『歎異抄』の第五節があったのではないのだろうか。暁烏敏は、「一 親鸞は父母孝養の為と思うて念佛はせぬ。そんなら父母の孝養は思わぬのかと云ふに、さうではない。孝行はあくまで思ふのである。それも今生の父母のみではない、流転輪廻して来たれる間の、今日までの多くの父母に皆悉く孝養を尽す精神であると述べたのが、その故は以下云々に至るまでの本旨であります。／二 有情と情識を有する者の事で、あらゆる生物を指すなり。佛教の輪廻説で云へば、私共は今日は人間の子と生まれて、人間ではあるが、前世には虫ともなつたらう、鳥ともなつたらう、獣ともなつたらう。それであるから過去久遠の昔からの事を詳しく調べて見たら、一切の生類は皆我が父母であり、兄弟であると云ふ事が出来る。（中略）かくの如く、沢山の父母でありますれば、今生に於ける私共の小さな心の動きで、到底孝養もできたいのであります。故に順次生即ちこの次の生には、如来の御力により佛として頂いた上で、思ふ儘に孝養も尽さるゝであらうと云ふのが今の一段の意であります。」と述べつつ、

この節の要点を紹介する。賢治が妹とし子を喪いその惑乱の中心にあったのは『歎異抄』（暁烏敏の表記に従う。）の五節の、わけても「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。」であつたことはいうまでもないであろう。

また、森莊己池は、「夏期仏教講習会のこと」として暁烏敏のことを次のように紹介する。

暁烏敏先生は、後期にはときどき参られましたが、お話がわかりやすく、心にしみいるということで、おばあさん方に喜ばれました。『歎異抄』の講義などなさりました。政次郎さんが、「敏先生からハガキが来たんすじや。豊沢川のアユを食べたくなつたてさ」と笑われました。夏期講習会の季節が来たようだ、よんでくれということなりました。（中略）この会は、大体明治時代といつしよに終わりました。

つまり、大沢温泉で、暁烏敏は『歎異抄』の講義をしていたこと、父親・政次郎と極めて親密な関係にあつたことが分かる。また、賢治と暁烏敏との関係も親密であつたことを勝見淑子さんは次のように述べる。

私は大沢温泉で長年マッサージを業としておりました。私は主人を亡くしてから男の子一人ある未亡人として生きるために働いておりました。

政次郎さんの親友で、高橋勘太郎さんというお方がありました。暁烏先生のマッサージがすみますと、政次郎さんは、この先生と、勘太郎さんにマッサージさせるのが、ならわしでした。こ

の方は、紺色の無地の着物を着て、田舎のお爺さんの恰好でした。この方がどうして偉い先生だろうかと、はじめ変に思いました。(勘太郎さんの逸話。賢治と政次郎さん親子が激しい法論を闘わしたとき、心を痛めた母イチが、二戸の山奥に勘太郎さんを訪ね、「勘太郎さんは、どんなお経でも同じ仏さまの教えだと教えて下さった」と、帰って夫に告げた。この高橋勘太郎さんは妙好人の典型で暁烏先生も政次郎翁も一日置く、居士ともいふべき人であった。)

敏先生が大沢温泉からお帰りというので、お見送りをしたときでした。しばらく電車が来るのに時間がありました。——敏先生が「あ、タバコを忘れてきた。」と申されますと、ことばが終わらないうちに、賢治さんが「先生これでしょうか」と、作業服のポケットからタバコを出しました。朝日か敷島でした。

先生は、一服おいしそうにしてから、「あ、もう一箱忘れて来たナ」と申されました。すると、驚きましたことには、賢治さんは片一方の別のポケットから、「先生これでしょうか」と、まだ口をあけていないひとつのタバコをとり出し、「うん、それだ」と、暁烏先生はニコニコ笑って受けとられ、賢治もニコニコ笑っておりました。

私のマッサージがすみますと、隣の部屋に、暁烏先生はおやすみになります。私は、つづいて、二・三の御老人がたのマッサージをすましてしまいました。

暁烏先生の隣の部屋に、賢治さんは寝ることになっておりまし

た。賢治さんの寝床の敷きかたが、だいぶちがっているので、私は不審に思ったのです。

部屋の真ん中に敷くのが、普通でしょうが、あの方は暁烏先生が、寝ておられる隣室との境のフスマのところに、ぴったりとマクラがつくように、密着させて床を敷いて寝るのです。

気にかかつてしかたがないので、次の日、どうして、ああいうように、寝るのかということ、勘太郎さんにききました。すると勘太郎さんは、「賢治さんは、暁烏先生のお世話を申し上げるようと、お父さんから言い付かっているのです。暁烏先生に何か起こったら、すぐ飛び起きて、お世話できるようにと、ああいうように、布団を敷いてクツワの音にも目をさますというような心がけで、侍童として仕える心持ちでしょうな」ということでした。(傍線 筆者)

すなわち、ここでは、高橋勘太郎さんは、妙好人の典型であることであり、賢治が暁烏と極めて懇意な関係にあることである。さらには、父に言いつかつたとはいえ、暁烏に対する心遣いの素晴らしさである。恐らく誰でも真似のできることはない。

ところで、「雨ニモマケズ」の詩は、「妙好人」の世界そのものを示しているのであり、そのことについては、別の機会に詳細に論じたい。森荘己池は宮澤賢治の語ったことばを次のように紹介する。

「空をじっと見て御覧なさい。網の目のように見えて来ますよ……」私は魔法にかけられるか、催眠術でもかけられたのではないかと思った。言われるままに、地平を見たり、空に見入ったりし

た。その通り見えるのが不思議であった。本部を通りすぎ、牛の柵をこえたり、姥屋敷の辺に來かかったとき、道が解らなくなった。道というよりは、どうゆくのかわからなくなったのだった。⁽⁴⁾（以下略）

この体験が「インドラの網」となっていることはいうまでもない。さらには、この時、賢治は、「ここらに眠ると、いつでも大きな亀のような爬虫類が、お前を食べるといったり、お前の血がほしい、血がほしい……と、どんどんおしかけてきましてね……」⁽⁵⁾と、賢治の心性が通常の感覚を超えて霊的なものに惹かれ、空想と現実の回路が自在であることを明かすのである。梅原猛は、「人間は物理的・化学的な物質でもなく、人格でもない。人間は、自然の大生命のあらわれのひとつにすぎない。人間の意識といえども、しぜんの大生命の自己意識にすぎない。自然の大生命は、大きな流れである。その流れはいくつかのおのれ自身をみる眼をもつ。それが人間や動物の意識である」と言い切るのである。梅原の論をさらに発展させ、具体化した立場で町田宗鳳は「宮沢賢治の場合も、その童話や詩の美しさは言うまでもないが、それにもまして彼の自然と一体になった生き方に最も心惹かれる。彼は、麦畑や森の中を歩いていると、突如として奇声を発し踊りだすようなことをしたらしいが、そのあたりが彼の面目躍如としていところである。彼は人間としての距離を置いた立場から自然を見ずに、あるときは星になり、あるときは熊になって、その視点から世界をみることできた。彼の生み出した物語は、単なる文学作品ではなく、彼が自分の身体を通

じて実際に経験していた世界の宗教的表現であった。⁽⁶⁾（傍線 筆者）と述べる。町田は、賢治は、星になったり、熊になったり、つまり、対象に同化できる稀有の才能をもっていたというのであり、それこそが宗教的表現であると断言するのである。このことから分明のように、賢治の宗教的世界を法華經のみにとどめておくことなく、賢治が自分の身体を通じて実際に経験した世界の宗教的表現をこそ問題にすべきであろう。町田が円空の彫刻について「野僧の彼は、何の特徴もない木っ葉の中に光り輝く仏の姿を見出す第三の眼をもっていたらしい。そして、このような第三の眼こそ、戦後の消費経済に浸ってしまった現代人がもつとも欠いているものである。」と、述べる世界は、とりもなおさず賢治のものである。賢治が発する強いメッセージは幻想でも空想でもなく、人間にかかわって、人間を幸福にする伝道師、つまり法華經にいうところの如来使の役割を担っていることになる。したがって、賢治の宗教を狭いパラダイムに閉じ込めることなく、賢治が宗教的世界を手練り寄せて実践していることをこそ問題としたいのである。

おわりに

宗教学者ミルチャ・エリアーデは、「宗教的人間にとって、自然は決してただの「自然」ではない。それは常に宗教的意味に充ちている。このことは容易に理解できる。なぜなら宇宙は神の創造であり、世界は神々の手に成ったものであり、それゆえ永久に浄められ

ているからである。これはたとえば神の現在によって浄められる或る場所、或る事物に宿るような、直接神々によって与えられた神聖性だけのことではない。神々は更に多くのことを為した。彼らは世界の構造と宇宙の現象そのもののなかに、さまざま形式の聖なるものを示現している。」と述べるように賢治にとつて自然は宗教的意味に充ち溢れ、宗教的世界を深める契機となつていふことに思い至るのである。それは土・風・雲等の自然現象に対しても同様である。結論的には賢治の宗教的世界を狭い枠組みに閉じ込めて置くことなく、賢治の行動・意識に手繰り寄せられた宗教的宇宙を明らかにすることになることを述べてこの稿を終える。

注

(一) 『暁鳥敏全集 別巻』(暁鳥敏全集刊行会 一九七八年二月) 暁鳥敏は三十歳の時であり、宮沢政次郎と親戚筋に当たる宮沢直治の家を訪問している。大沢温泉は、「花巻仏教会夏期講習会」の場所であり、賢治も参加する。「暁鳥敏年表」によれば、大正二(一九一三)年五月に、花巻の安浄寺方に、大正九(一九二〇)年七月の終わり頃宮沢政次郎方を訪問し、大正十三(一九二四)年七月中旬に宮沢政次郎・大沢温泉との記述がある。大正十五(一九二六)年七月中旬に花巻・宮沢政次郎が見える。昭和二(一九二七)年九月八日から九月二十四日までの期間をかけて花巻・宮沢政次郎の記録が残されている。昭和五(一九三〇)年六月二十七日から七月二十四日までの期間「東北行」として花巻・宮沢政次郎の

名前が見える。さらに、昭和七(一九三二)年八月二十六日から九月十日までの期間「東北行」として花巻・宮沢政次郎の家を訪問している。昭和九(一九三四)年五月一日から五月三十日までの期間「東北行」で花巻・宮沢政次郎宅を訪問する。この年は賢治が亡くなって一年後である。この機会に暁鳥敏と宮沢政次郎とは賢治についてどのような話し合いをしたか興味を湧くのである。前掲のことから見れば、暁鳥敏と宮沢政次郎との関係は親密であるといえるであろう。このことは栗原敦の編注になる宮沢政次郎が暁鳥敏に当てた書簡からも分明となるであろう。

(二) 日本文学研究資料叢書『宮沢賢治 II』(有精堂 一九八三年二月)

〈宮沢賢治周辺資料〉「金沢大学暁鳥文庫蔵暁鳥敏宛 宮沢政次郎書簡集」と題されて書かれたものであり、「編注」とされている観点からも、栗原氏の研究に対する姿勢が窺われる。「はしがき」にも栗原が述べるように「ここに翻刻した書簡は、宮沢賢治の父、宮沢政次郎が、暁鳥敏に宛てた封書三十七通と葉書二十四葉(「浩々洞御在洞各位」宛一葉を含む)である。時期は明治三十九年より昭和三年におよぶ。今仮に「暁鳥敏関係資料」と呼ぶことも出来る。浄土真宗における精神主義運動の中心であった暁鳥敏に宛てられたものだけに、個人の信仰の内面に関わりところも多い書簡で、扱いにも配慮が要された。政次郎翁のご子息、宮沢清六氏にご一覽いただき、公表のお許しをお願いしたところ、出来れば遠慮もしいところだが、発表することになり、多少なりとも若い人たちのおやくに立つとお考へならば」ということでご了承をいただくことができたので、ここに紹介する次第である。」となるのであろう。

(三) 中沢新一著『森のパロック』(せりか書房 一九九二年十月) 四三八

頁。南方が述べるように、生と死とは硬貨の裏表の関係にあり、一つの現象の示すふたつの相であると言うのである。人間がその意識で、生とか死とかいつとらえているものの奥に、さらに深いなにもものかがあるのである。生も死も、そのなにもものか(この「なにもものか」を、仏教は「秘密の連続体」とか「ダルマカーヤ」とか呼んでいるという)、この世界に顕在化されたときにしめす顔にすぎない、というのである。生命現象の奥に潜んでいるその「なにもものか」を南方は顕微鏡で見たのであり、それが粘菌であるという。粘菌が原形体として朽木枯れ葉を食いまわり、やや久しくして、日光、日熱、湿気、風等の諸因縁によって左右されることを知悉しているが故に、そこに曼陀羅を見ていることも確かである。

(四) 中沢新一著『森のパロック』(せりか書房 一九九二年十月) 二七八―二七九頁、また別の箇所「ポリフォニーとマンガラ」三八〇―三八三頁には、華厳思想と真言密教の結合を土台として独創された体系であるとしつつ、次のように述べる。「中国で発達した華厳思想は、『理』と『事』の二相として、この世界をつくりあげている『法(ダルマ)』の本質を、とらえようとしている。理とは、インド仏教で言うニルヴァーナに対応している。これにたいして、事はサンサーラにあたる。つまり、理は存在のロゴスをあらわし、その本質は空である。ところが、事は象象、自然、動植物、人間などのおりなす、事物の現象の世界をさしている。華厳思想は、この世界のふたつの相の関係をあきらかにしようとしたのだ。『法』は、理と事のふたつのすがたをとるわけである。事的世界にあらわれた『法』は、物質の領域の構成原理や、生物の意識現象を生み出す

仕組みとなって、現象してくる。ところ理の世界における『法』は、微細化された『法』として、すべての二元論を離れたところにあらわれてくる、純粹エネルギーとしての理性をあらわしている。そこで、華厳思想は、『法』の働く領域のすべてを、『法界(ダルマダーツ)』と呼び、それを理法界と事法界のふたつに分け、それを使って『世界とはなにか』の問いに、答えようとしたのである。／華厳思想は、この『法界』を、さらに四つに分類する。(1) 事法界 (2) 理法界 (3) 理事無碍法界 (4) 事事無碍法界の四つが、それだ。理事無碍法界という言葉によって言われているのは、理と事とが自由に行き来する、ニルヴァーナの理性におこることに交換をおこなうと、サンサーラの現象にうつしかえられる、その逆に、サンサーラの現象は、どんなにつまらないものに見えようとも、ニルヴァーナの理性の中に、本質をみいだすことができる、ふたつの相は構成の違いはあっても同体だ、ということである。この考えをさらに展開すると、事事無碍法界という言葉が出てくる。さまざまな現象同士はそれぞれが別々のもののように見えるけれど、もともとそれらは理と自在なつながりをもっているのだから、事も事も、理を通してたがいに通じあっている、融通しあっている、というわけである。」と、華厳の思想に即しつつ理解すればよいと述べる。

(五) 前掲書 二八〇―二八一頁
(六) 前掲書 二八二頁。ここで中沢はインプットとアウトプットの関係で生物をとらえる立場を否定し、オートポイエーシス論とマンガラ論に依拠しつつ、生物にとつての外部は、その内部とメビウスの帯のようにして、ひとつながりになっている、との立場を強調し、したがって、生物が自

己の境界の外をつくりだす世界もまた、つねに縁によって、動き、変化していることになる、というのである。

(七) 梅原猛『森の思想が人類を救う』(小学館 一九九五年四月)五二―五三頁

(八) 『文化人類学事典』(弘文堂 一九八八年七月)五三七頁。「策略をめぐらし、いたずらをして、それまでであった秩序を一時的に破壊するという役割を担って神話や伝承に登場する人物や動物。動物にはワタリガラス(北アメリカ・インディアンの場合)、クモ、ウサギ、カメなどが多い。トリックスターはさまざまな特徴をもつが、まず挙げなければならぬのは、全く徒党を組まず単独で行動することである。(しばしば妻が陰で知恵をつけることがある)。他人から束縛をうけないにもかかわらずトリックスターは、決して日常生活のなかで強い存在とはいえない。それは上述のトリックスター動物が示すところである。ところがそのような彼がいたずらの相手をするのは、神や王といった強大な支配者であったり、伝統的な行動規範や秩序であったりする。こうした相手を向こうに回していたずらを成就させるために、彼はしばしば抜けた知力とすばしこさをもっている。しかし同時にトリックスターは、これと相反するような特徴をもっている。彼はしばしば善人の良好な関係を策略をもって引き裂き(ただ面白いというだけの理由で)、のろまな動物を計略にかけて殺して食べ、自分の子供にわなを仕掛けたり、欺して食物を奪ったりもする。また強いもの、大勢のものをみごとに引つ掛けたかと思うと、しばしば自分の仕掛けたわなに自らはまり、自分の身を危うくしたり、妻や子を死にいたらしめたりするというドジを踏む。このようにトリッ

クスターはいわゆる両義的(多義的)な性格をもっている。そして行動規範や秩序に混乱を与えはするが、この性格のゆえに、行動規範や秩序自体が現実のたつた一つにすぎないことを、物語を聞くものに教えてくれるのである。物語をきくものは自ら現実を知ると同時に、他の可能な現実をも知らされることになる。

またトリックスターはその身軽さでどんな世界にも行けるし、その世界と交信できる。神の世界や冥界にも接触できるし、王や貴族とも対等な立場で接触できる。したがって、彼は人間とそのような世界、一般人と王・貴族の間の媒介者ともなる。その意味では秩序破壊とは逆の統合の役割をもっていることになる。この点でもまた両義的である。さらにトリックスターは、現在その社会がもっている産物とか制度とかを創造する糸口をつくり出してもいる。その点では文化英雄でもある。」と述べられている。賢治がこのように文化英雄にも比すべき人物を造形していることに驚異を感じるのである。

(九) 坂井健 地球環境研究 NO・第四回「地球環境財団研究奨励金」研究成果報告書(財団法人地球環境財団 一九九五年六月)一八頁に書かれている。その前に次のような場面がある。「梟の坊さんが教える『梟鴉守護章』は、このように生き物を殺さずには生きて行けない梟の罪深さを教える。このこと自体は、賢治が問題にし続けたことだから理解できる」として、『穂吉』が人間の子供に捕まったときの、次の坊さんはどうか。／「この世界は全くこの通りぢや。ただみんなかなしいことばかりなのぢや。どうして又あのおとなしい子が、人につかまるやうな処に出たもんぢやらうなあ。」／この世は悲しいことばかりという認識。信心深い「穂

吉」の思わぬ不幸に対する梟の坊さんの諦念。ここに、その教えの無力が感じられはしないか。／さらに、『穂吉』のおじいさんが、捕まった『穂吉』に大人しくし、逆らわないように伝えるように、『穂吉』の父の話すのを聞くと、坊さんは次のようにいう。『さうぢや、さうぢや、いい分別ぢや、序に斯う教へて来なされ。このやうなひどい目にあうて、何悪いことしたむくいぢやと、恨むよなことがあつてはならぬ。この世の罪も数知らず、さきの世の罪も数限りない事ぢやほどに、この災難もあるのぢやと、よくあきらめて、あんまりひとり嘆くでない（以下略）』／前世の罪ゆえに、この世の苦しみをあきらめて忍べという説教であるが、何か割り切れないものを感じざるを得ない。この後、坊さんは『穂吉』の父に『もし万一の場合には、ただあの疾翔大力のおん名を唱へなされ』と『穂吉』に言伝てするようにいう。これなどは、ただただ阿弥陀様の名を唱えれば救われると云う浄土教系統の教えを思わせるが、この状況ではなんの救いにもならない言伝ても思える。」と井坂は主張するが、『二十六夜』の第二日目の「人間にさからうな、恨むな、穂吉がこのよな悲しい目に合うのも前世の宿業ゆえである」と諭され、第三日目の「ごなたの胸が霽れるときは、かなたの心は燃えるのぢや。いつかはもつと手ひどく仇を受けるのぢや」と説教されることから推測すれば、法然が九歳の時、父親・漆間時国の居城が明石定明に襲われ非業の最後を遂げることになる。いまわの際に、「敵を恨んではならない。もし遺恨を結べば、世々その仇はつきないだろう。はやく出家して、我が菩提をとぶらうように」と遺言される。その父親のことを納得するまでに数十年を閲するのである。このことは、穂吉の立場を理解するための重要

なヒントとなるはずである。浄土教が、専修念仏を選択し、日蓮宗が題目を、禪が、座禪を選択したという意味については別の機会に論究するとしても、賢治は、浄土真宗の僧侶が墮落していることについては批判するが、教義については、批判していないはずである。日蓮、明恵が浄土宗について批判していることは視野にはあるが、このことについても今回は論究を差し控えたい。

- (十) 森莊己池著『宮沢賢治の肖像』（津軽書房 一九八三年六月）五九頁。
昭和二五年十二月十七日、盛岡市内丸の内の岩手県立図書館で、司会、森莊己池、藤原嘉藤治、堀籠文之進、白藤慈秀、阿部茂、合計、五名で座談会が開催されたことが「賢治素描」の題目の後に解説される。

(十一) 前掲書 五九頁

- (十二) 暁烏敏著『暁烏敏全集 第六卷』（涼風学舎 一九七五年十一月）九一頁。賢治も大沢温泉でこの『歎異鈔講話』を聞いたものと思われるので、あえてこの文章を紹介した。暁烏敏はここでのタイトルを「第二項 孝養の為の念佛にあらず」としていることにも注目したい。というのは、賢治の惑乱の原因としてこの文言があったのではないだろうか。なお、清沢満之と暁烏敏とのつながりも深いものがある。

(十三) 森莊己池著『宮沢賢治の肖像』（津軽書房 一九八三年六月）一三三八―一三九九頁

(十四) 前掲書 二七二頁

(十五) 前掲書 二七二頁

(十六) 梅原猛著『地獄の思想』（中公新書 一九八二年八月）一九九頁。「永遠の生命」の節で、(1) 生命の思想 (2) 修羅の思想 (3) 菩薩の思想

の三つに分けて仏教からの影響を論究する。

(㉔) 雑誌「仏教」季刊 NO二九「特集 宗教のゆくえ」(法蔵館 一九九

四年十月)「山に帰れ、日本仏教」と題されている 一三三頁「こ」でこ

れからの日本仏教が進み行くべき方向を体现していると思われる二人の人物について触れてみたい。」として円空(二六三二―一六九五)と賢治

(二八九六―一九三三)を挙げるのである。円空に即すれば、「彼の仏像

は彼の止むに生まれぬ仏への問いかけが形をとったものであり、美しく見せるとか、技巧的に落ち度がないとかいうことは、彼の眼中になかっ

たに違いない。熱病にかかつて苦しむ少女に急いで彫った仏像を持たせ、「恐れなくてもよい、仏さまと一緒だ」と声をかけてやることは、高僧が

どんな立派なお説教をするよりも病人にとつて力強い励ましになったはずである。」と述べつつ、これからの仏教の在り方についてのモデルとして紹介するのである。

(㉕) 前掲雑誌 一三三頁

(㉖) ミルチャ・エリアーデ著、風間敏夫訳「聖と俗——宗教的なるもの本質について——」(法政大学出版局 一九九三年八月)一〇七頁。ま

た、「空間と同様に、宗教的人間にとつては時間も均質恒常ではない。一方には聖なる時の期間、祭の時(大部分は周期的な祭である。)があり、

他方には俗なる時、つまり宗教的な意味のない出来事が行われる通常の時間持続がある。」と述べ、聖なる時間と神話との関連が語られるのである。

(おかや あきお 教育学科)
(一九九五年十月二五日受理)